

Dariusz Brzeziński

Uniwersytet Jagielloński

## AKULTURACJA JAKO ŹRÓDŁO CIERPIEŃ. Desakralizacja sfery społecznej w Księdze Sędziów 17–21

Życie twe będzie u ciebie jakby w zawieszeniu:  
będziesz drżał dniem i nocą ze strachu,  
nie będziesz pewny życia<sup>1</sup>.

Pwt 28,66

### 1. WPROWADZENIE

Kategoria świętości, która pojawia się w *Starym Testamencie* przede wszystkim w odniesieniu do Boga oraz sfery niebiańskiej, bywa w nim także stosowana przy opisie tych aspektów rzeczywistości ziemskiej, które stanowią odzwierciedlenie porządku kosmicznego, bądź też zostały w szczególny sposób naznaczone Bożą obecnością. Tak ujmowana sakralizacja objęła niektóre miejsca (góra Syjon, Jerozolima *etc.*)<sup>2</sup>, przedmioty (Arka Przymierza, ołtarz *etc.*)<sup>3</sup>, a także poszczególne osoby i grupy ludzkie (pierworodni, kapłani *etc.*)<sup>4</sup>. Świętość została przypisana również narodowi izraelskiemu jako całości, o czym świadczą wymownie słowa, jakie kieruje do niego Bóg: „Będziecie dla mnie święci, bo Ja jestem święty, ja, Pan, i oddzieliłem was od innych narodów, abyście byli moimi”<sup>5</sup>. Wypowiedź ta pozwala wnioskować, że pozostawanie Izraelitów w stanie uświęcenia nie jest niezbywalne i zależy od podejmowania przez nich określonych starań. Mają oni w ramach porządku ziemskiego realizować wolę Bożą, co *de facto* oznacza skrupulatne wypełnianie przykazań zawartych w objawieniach. Ich stosunek do tej

<sup>1</sup> Wszystkie cytaty z Biblii za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań–Warszawa 1980.

<sup>2</sup> Ps 2,6; Iz 27,13; Dn 9,24; Wj 3,2–5; Joz 5,13–15.

<sup>3</sup> Kpł 16,2; Wj 29,37; Wj 30,25, 35, 37; 1 Sm 21,5.

<sup>4</sup> Lb 3,12, 13; Kpł 21; Lb 6,1–12; Ps 34,10.

<sup>5</sup> Kpł 20,26. Por.: Wj 19,5, 6; Kpł 11,45.

kwestii niesie z sobą określone konsekwencje, o których Mary Douglas wypowiedziała się następująco: „Nakazy, podobnie jak obrzędy, są nakierowane na ideę świętości Boga, którą człowiek powinien odtworzyć w swoim życiu. Jest to więc świat, w którym ludzie osiągają powodzenie, upodabniając się do boskości, i ponoszą klęskę, gdy oddalają się od niej”<sup>6</sup>. W istocie, konstytutywnym elementem tradycji judaistycznej jest przekonanie o istnieniu ścisłej zależności między respektowaniem wymagań bożych przez członków narodu wybranego, a losami tegoż. Zgodnie z ową ideą, pomyślność Izraelitów stanowi pochodną osiągania przez nich stanu świętości, a cierpienia i nieszczęścia są konsekwencją desakralizacji sfery społecznej.

Jednym z wymiarów uświęcenia narodu izraelskiego miało być jego oddzielenie od innych ludów, co wyraźnie unaocznia cytowany już powyżej werset z *Księgi Kapłańskiej*<sup>7</sup>. Izraelici mają się wyróżniać spośród pozostałych narodów posiadaniem opartej na boskich miernikach tożsamości kulturowej. Zachowywanie tejże pozostaje ich powinnością, której realizacja wymaga zarówno ciągłego przypominania przez kapłanów o ważności reguł Prawa Mojżeszowego<sup>8</sup>, jak i zachowywania znacznej ostrożności w podejmowaniu kontaktów interetnicznych. Jeszcze przed objęciem w posiadanie Ziemi Obiecanej Izraelici otrzymali nakaz, by nie tylko usunąć wszystkich jej ówczesnych mieszkańców, ale też zniszczyć przedmioty, które ci wykorzystywali w czynnościach kultycznych. „Nie zawrzesz z nimi przymierza i nie okażesz im litości” – czytamy w Księdze Powtórzonego Prawa 7,2–6. „Nie będziesz z nimi zawierał małżeństw; (...) ołtarze ich zburzysz, ich stele połamiecie, aszery wytniecie, a posągi spalicie ogniem. Ty bowiem jesteś narodem poświęconym Panu, Bogu Twojemu”. Podobnej treści napomnienia, ostrzegające przed procesem asymilacji odmiennych rozwiązań kulturowych, pojawiają się w Starym Testamencie wielokrotnie, a towarzyszy im zazwyczaj unaocznianie negatywnych konsekwencji łamania owego zakazu<sup>9</sup>. Rekapitułując: akulturacja<sup>10</sup>, jako przejaw desakralizacji sfery społecznej, miała stanowić źródło cierpień.

<sup>6</sup> Mary Douglas, *Czystość i zmaza*, PIW, Warszawa 2007, s. 90.

<sup>7</sup> Hebrajskie słowo *kôdesz*, tłumaczone zwykle jako „święty”, odnosi się do idei oddzielenia bądź wyodrębnienia.

<sup>8</sup> „Weźcie przeto sobie te moje słowa do serca i duszy. Przywiążcie je sobie jako znak na rękę. Niech będą wam ozdobą między oczami”. Pwt 11,18.

<sup>9</sup> Zob. na przykład: Kpł 1,20–25; Pwt 12,29–32.

<sup>10</sup> *Słownik etnologiczny* pod redakcją Zofii Sokolewicz definiuje akulturację jako „proces zmian kulturowych wywołanych przez konfrontację autonomicznych odmiennych (sub)systemów kulturowych w sytuacji ich ciągłego (nie incydentalnego) i głównie bezpośredniego (choć w niektórych przypadkach także pośredniego) kontaktu, który prowadzi do stopniowych transformacji w jednym lub we wszystkich wchodzących w interakcję systemach. Przekształcenia te polegają na eliminacji niektórych treści rodzimych, na modyfikacji (restrukturyzacji) elementów pozostałych i na tworzeniu treści synkretycznych, co w efekcie prowadzi do wzrostu podobieństw i zmniejszania się różnic w kontaktujących się systemach”. Zofia Sokolewicz, *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, PWN, Warszawa–Poznań 1987, s. 17.

Wiele tekstów starotestamentowych stanowi egzemplifikację nakreślonej powyżej zależności<sup>11</sup>. W niniejszym artykule uwaga zostanie skoncentrowana na jednym z nich, zawartym w pięciu ostatnich rozdziałach Księgi Sędziów. Wybór tego – stosunkowo mało znanego i rzadko poddawanego analizie – tekstu jako ilustracji procesów akulturacyjnych w starożytnym Izraelu był motywowany przede wszystkim dobitnym, a przy tym także bardzo oryginalnym ukazaniem w nim tej kwestii. Zastosowane tam środki retoryczne, takie jak: konsekwentne trzymanie się idei anonimowości, całkowite odstępianie od ewaluacji opisywanych działań, a także niezwykle brutalne obrazowanie, czynią ów tekst wyjątkowym na gruncie innych narracji starotestamentowych. Analiza funkcjonalności owych środków względem podkreślania negatywnych konsekwencji akulturacji zostanie przeprowadzona w drugiej części niniejszego artykułu. W pierwszej zaś, skoncentrowanej na warstwie fabularnej, zostaną nakreślone płaszczyzny procesu włączania się Izraelitów w przepływ treści kulturowych właściwych narodom ościennym. W zakończeniu tekstu zostanie unaocznione, w jaki sposób analizowany tu przekaz wpisuje się w treść pozostałej części Księgi Sędziów i zawarte w jej ramach egzemplifikacje zjawiska akulturacji.

## 2. WYMIARY PROCESÓW AKULTURACYJNYCH W KSIĘDZE SĘDZIÓW 17–21

Pięć ostatnich rozdziałów Księgi Sędziów tworzy osobną strukturę narracyjną, wyraźnie wyodrębnioną z pozostałej części utworu. Jednym z aspektów tej odmienności jest zerwanie towarzyszącej wcześniejszemu obrazowaniu ciągłości chronologicznej. Wydarzenia przedstawione w analizowanych tu rozdziałach rozgrywają się na krótko po wkroczeniu Izraelitów do Ziemi Obiecanej<sup>12</sup>, co przesuwają spójną uprzednio narrację utworu o kilka pokoleń wstecz. Odrębność zaznacza się też w płaszczyźnie fabularnej. Jedną z owych historii (rozdziały 17 i 18) odnosi się do ustanowienia prywatnego miejsca kultu, a następnie przekształcenia go w osobne kapłaństwo dla plemienia Dana. Punkt centralny opowieści drugiej stanowi natomiast zbiorowy gwałt dokonany na żonie Lewity w miejscowości Gibe'a (rozdział 19), którego następstwem jest wyniszczająca wojna między chroniącymi winnych owego czynu beniaminitami a pozostałymi jedenastoma plemionami Izraela (rozdziały 20 i 21). W żadnej z owych narracji nie ma jakiegokolwiek wzmianki o bohaterskich czynach dokonywanych przez ustanawianych przez Boga przywódców, a stanowi to zasadniczy temat pozostałej

<sup>11</sup> Do najbardziej znanych z owych tekstów należą opisy oblężenia, a następnie upadku Samarii i Jerozolimy. Przekazy starotestamentowe eksplicytnie wskazują na to, że przyczyn owych wydarzeń należy upatrywać przede wszystkim w przejmowaniu egzogennej treści kulturowych i ustanawianiu ich konstytutywnym elementem praktyk społeczeństwa izraelskiego. Zob. na przykład: 2 Krl 17,7–23; Ez 8,1–18.

<sup>12</sup> Zob.: Sdz 18,30; 20,28.

części Księgi Sędziów<sup>13</sup>. Warto także podkreślić, że obie historie nie posiadają wspólnych elementów fabularnych. Tym, co je spaja, a jednocześnie pozwala traktować jako osobną część Księgi Sędziów, jest przede wszystkim fraza pojawiająca się w początkowych wersach pierwszej opowieści oraz wieńcząca drugą z nich, a w formie skróconej występująca w całym tekście kilkakrotnie. Brzmi ona: „W owych dniach nie było króla w Izraelu. Każdy czynił to, co było słuszne w jego oczach”<sup>14</sup>. Słowa te, traktowane jako klucz do analizy obu przekazów, mogą uruchamiać dwie, komplementarne płaszczyzny interpretacyjne. Jedną z nich jest kwestia legitymizacji władzy monarchicznej<sup>15</sup>, kolejną – problem dezintegracji kulturowej<sup>16</sup>. W niniejszym artykule przyjęto tę drugą perspektywę i w jej ramach postarano się ująć specyfikę podejścia do kwestii transmisji egzogennej treści kulturowych w ramach tradycji mozaistycznej.

## 2.1. Akulturacja w odniesieniu do praktyk religijnych

Pierwsza z opowieści tworzących ostatnią część Księgi Sędziów unaocznia zachodzenie procesów akulturacyjnych w wymiarze kultycznym. Wśród opisanych w niej sprzecznych z Prawem Mojżeszowym sposobów oddawania czci należy na pierwszym miejscu wymienić kwestie synkretyzmu religijnego i idolatrii. Ich nieobecność miała stanowić jeden z najistotniejszych wyróżników religii potomków Abrahama. Jak pisze Paul Johnson:

Izraelici przypisywali Bogu o wiele większą władzę i zasięg niż którakolwiek inna ze starożytnych religii. (...) boskość jest niepodzielna, jedna i jedyna. A ponieważ Bóg nie tylko przewyższa, lecz nieskończenie przerasta świat, przeto pomysł przedstawiania go w jakikolwiek sposób jest absurdem. Ów zakaz (...) był widomą różnicą między religią Izraelitów a wszystkimi innymi wierzeniami<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Określenie „sędzia” wywodzi się od hebr. słowa *šāfat*, wskazującego na przywracanie naruszonego porządku.

<sup>14</sup> Frazę tę stanowi przeciwieństwo występującego wielokrotnie w Starym Testamencie zwrotu: „czynieć to, co słuszne w oczach Pana”. Zob. na przykład: Pwt 12,25, 28; 1 Krl 15,5, 11; 2 Krl 12,2.

<sup>15</sup> Perspektywa ta stała się w ostatnich latach myślą przewodnią opracowań przygotowanych między innymi przez Gale Yee: *Ideological Criticism: Judges 17–21 and the Dismembered Body*, (w:) *Judges and Method: New Approaches in Biblical Studies*, Gale A. Yee (red.), Fortress Press, Minneapolis 2007, s. 138–160, i Andrew D.H. Mayesa: *Deuteronomistic Royal Ideology in Judges 17–21*, „Biblical Interpretation” 2001, nr 3, s. 243–258.

<sup>16</sup> W tym kontekście warto przywołać zwłaszcza prace: Suzan Nidith, *The „Sodomite” Theme in Judges 19–20: Family, Community, and Social Disintegration*, „The Catholic Biblical Quarterly” 1982, nr 44, s. 365–378; Stuart Lasine, *Guest and Host in Judges 19: Lot’s Hospitality in an Inverted World*, „Journal for the Study of the Old Testament” 1984, nr 29, s. 37–59; Don Michael Hudson, *Living in a Land of Epithets: Anonymity in Judges 19–21*, „Journal for the Study of the Old Testament” 1994, nr 62, s. 49–66; Karla G. Bohmbach, *Convention/Contravention: The Meaning of Public and Private for the Judges 19 Concubine*, „Journal for the Study of the Old Testament” 1999, nr 83, s. 83–98.

<sup>17</sup> Paul Johnson, *Historia Żydów*, tłum. Mieczysław Godyń, Mirosław Wójcik, Aleksander Neliński, Platan, Kraków 2004, s. 49. Por.: Pwt 6,14, 15; 8,19, 20.

Należy jednak zauważyć, że wiele tekstów starotestamentowych odnosi się do łamania owego zakazu. Jednym z najczęściej powtarzanych przez proroków przekazów jest nawoływanie do porzucenia obcych, bałwochwalczych praktyk, przestrzeganie przed negatywnymi konsekwencjami ich stosowania, a nierzadko też ich wyszydzanie<sup>18</sup>. Co więcej, przedstawieniu dziejów niemal każdego z królów towarzyszy informacja o łamaniu zasad kultycznych przez niego samego bądź podporządkowany mu lud<sup>19</sup>. Synkretyzm religijny i idolatria stawały się na różnych etapach historii konstytutywnymi elementami tożsamości kulturowej Izraelitów.

Narracja z rozdziałów 17 i 18 Księgi Sędziów odnosi się do postępów owego procesu po zajęciu Ziemi Obiecanej. Akcja owej opowieści rozpoczyna się od informacji o utworzeniu przez Efraimitę Mikajehu prywatnego sanktuarium i umieszczeniu w nim posągów bóstw. Nikt z jego rodziny nie sprzeciwia się owym praktykom, a jeden z jego synów zostaje ustanowiony kapłanem. Funkcję tę przejmuje później przybywający w tamtą okolicę Lewita. Tekst kieruje następnie uwagę na to, że ów zostaje potraktowany jako autorytet w dziedzinie religijnej przez przedstawicieli plemienia Dana, przemierzających Ziemię Obiecaną w poszukiwaniu miejsca na osiedlenie się. Lewita, powołując się na wizję otrzymaną od Boga, legitymizuje ich starania. Gdy po jakimś czasie mężczyźni ci prowadzą do wskazanego miejsca współplemieńców, znów wstępują do domu Mikajehu. Namawiają wówczas służącego mu Lewitę, by stał się dla nich kapłanem. Księga Sędziów 18,20 tak opisuje jego reakcję: „Uradowało się na te słowa serce kapłana. Wziąwszy więc efod, terafim, rzeźbiony posążek «i posążek ulany z metalu», przyłączył się do oddziału”. Podjęte przez Mikajehu próby odzyskania owych przedmiotów okazują się bezowocne ze względu na opór Danitów. Historia kończy się informacją o zajęciu przez nich wybranej ziemi i uczynieniu tam zagarniętych posągów centrum praktyk religijnych. Sprawować je miał Jonatan, wnuk Mojżesza, a następnie jego synowie.

W opowieści tej odstępianie od przestrzegania Prawa Mojżeszowego w ramach jednej rodziny znajduje swe reperkusje w losach całego plemienia. Poprzez taką konstrukcję narracji tekst ów unaocznia znaczenie, jakie dla zachowywania stanu sakralizacji sfery społecznej mają działania poszczególnych jednostek. Zgodnie z tradycją starotestamentową, świętość ma charakteryzować każdego członka narodu z osobna, a zatem też każdy jest odpowiedzialny za pomyślność innych<sup>20</sup>. Szybkie przejście od płaszczyzny mikro- do makrospołecznej, a także fakt, że idolatria i synkretyzm kulturowy nie spotkały się z żadną formą oporu ze

<sup>18</sup> Zob. na przykład: 1 Krl 18,25–29; Iz 44,6–20; Jr 10,3–5.

<sup>19</sup> Zob. na przykład: 1 Krl 12,28–30; 14,22–24; 16,31–33; 2 Krl 21,1–9.

<sup>20</sup> Kwestię tę dobitnie ilustruje narracja zapisana w 7 rozdziale Księgi Jozuego, zgodnie z którą przywłaszczenie sobie przez Akana dóbr obłożonych tabu spowodowało porażkę militarną armii izraelskiej. Warto tu zacytować fragment owej opowieści, wyraźnie uwidaczniający przenikanie się odpowiedzialności indywidualnej i kolektywnej: „Izraelici dopuścili się przestępstwa na rzeczach obłożonych klątwą. Akan, syn Karmiego, syna Zabdiego, przywłaszczył sobie coś z dobra obłożonego klątwą, dlatego zapłonął gniew Pana przeciwko synom Izraela”. Joz 7,1.

strony społeczeństwa<sup>21</sup>, może prowadzić także do innego wniosku. Zgodnie z nim rodzina Mikajehu stanowiłaby mikrokosmos całego społeczeństwa, zaś mające w niej miejsce wydarzenie obrazowałyby proces asymilacji odmiennych kulturowo treści rozgrywający się w Izraelu.

Obok synkretyzmu religijnego i idolatrii, analizowana tu narracja zwraca uwagę na łamanie innej zasady kultycznej, mającej odróżniać religię Izraelitów i kultury narodów ościennych, a mianowicie centralistycznego systemu wielbienia<sup>22</sup>. Zgodnie z Prawem Mojżeszowym – a wbrew tradycji obecnej w ówczesnych kulturach Bliskiego Wschodu – składanie ofiar i pełnienie innych funkcji religijnych mogło się odbywać tylko w jednym, wyznaczonym do tego miejscu. Z początku był nim Namiot Spotkania, później zaś Świątynia Jerozolimska. W Księdze Kapłańskiej 17,8, 9, znalazł się zapis, który orzekał: „Jeśli ktoś z domu Izraela albo spośród przybyszów, którzy osiedlili się między nimi, będzie składał ofiarę całopalną albo inną ofiarę i nie przyprowadzi jej przed wejście do Namiotu Spotkania, aby ofiarować ją dla Pana, będzie wyłączony spośród swego ludu!”. O tym, jak wielką wagę przywiązywano do przestrzegania owego prawa, może świadczyć historia opisana w 22 rozdziale Księgi Jozuego. Opowiada ona o poruszeniu, jakie zapanowało wśród Izraelitów zamieszkujących ziemię po zachodniej stronie Jordanu na skutek tego, iż plemiona Gada, Rubena i część plemienia Manassesu wzniosły osobny ołtarz. Tym, co pozwoliło wówczas uniknąć działań wojennych, było zapewnienie owych ludów, iż obelisk ten ma pełnić wyłącznie funkcję symboliczną, stanowiąc świadectwo jedności między plemionami żyjącymi po obu stronach Jordanu. Przekaz ten wyraźnie świadczy o tym, że policentryzm religijny był traktowany jako istotne zagrożenie dla tożsamości kulturowej oraz spójności politycznej starożytnego Izraela.

Rozdziały 17 i 18 Księgi Sędziów mają na celu ukazanie, w jaki sposób niebezpieczeństwa te się systematycznie realizowały. Ustanowienie kultu w Lajisz oznacza bowiem stworzenie konkurencyjnego względem Szilo<sup>23</sup> ośrodka religijnego, w którym – co warto powtórzyć – praktyki religijne nie odpowiadały tradycji mozaistycznej. Narracja ta zdaje się ponadto wskazywać na próbę osiągnięcia pewnej miary autonomii przez Danitów<sup>24</sup>. Podobna jest w tym do opowieści

<sup>21</sup> Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na następujące słowa: „Pięciu zaś owych mężów, którzy się wywiadywali o ziemię Lajisz, odezwało się do swych braci mówiąc: «Wiecie, że w [jednym] z tych domów znajduje się efod i terafim oraz posążek rzeźbiony i ulany z metalu? Wiecie, co macie czynić?»”. (Sdz 17,14) Wypowiedź ta zdaje się przygotowywać na obraz zagłady wzmiankowanego domu, będącej dokonaniem wyroku na wyznawcach bałwochwalczego kultu, jednakże nic takiego nie następuje. Autor owego tekstu, poprzez przeciwstawienie się – uprzednio wytworzonym – oczekiwaniom czytelnika, podkreśla niezgodność opisywanych działań z tradycją mozaistyczną.

<sup>22</sup> Zob. na przykład: Pwt 12,13, 14.

<sup>23</sup> Prawdopodobnie przez cały okres, jaki obejmuje Księga Sędziów, Namiot Spotkania znajdował się w tym mieście. Zob.: Sdz 18,31; 1 Sm 1,3.

<sup>24</sup> Ciekawej z tym względzie informacji udziela *Pieśń Baraka i Debory*, zawarta w 5 rozdziale Księgi Sędziów. Wskazuje ona na to, że plemię Dana było jednym z tych, które nie udzieliły wsparcia militarnego wojskom izraelskim, walczącym z armią Sysery: „Gilead za Jordanem spoczywa,

o izraelskim królu Jeroboamie, który po podziale dwunastoplemiennej monarchii na część północną i południową wystąpił z inicjatywą budowy ołtarzów w Dan i Betel, dążąc do zjednoczenia ziem jego królestwa i zerwania jakichkolwiek powiązań z Jerozolimą<sup>25</sup>. Charakterystycznym elementem obu narracji jest eksponowanie postępującego procesu desakralizacji sfery społecznej.

Należy podkreślić jeszcze jeden wymiar odstępiania od czystości obrzędowej unaoczniony w analizowanej tu narracji. Otóż zostały w niej nakreślone portrety kilku osób sprawujących funkcje kultyczne, mimo że nie posiadały one do tego wymaganych uprawnień, to jest nie wywodziły się z linii rodowej Aarona<sup>26</sup>. Wśród nich znalazł się jeden z członków rodziny Mikajehu, a także Gerszom (wnuk Mojżesza) oraz wszyscy jego potomkowie. Tekst nie daje jasności, czy przedstawiony w nim Lewita był potomkiem Abrahama. Niezależnie jednak od tego czynności kapłańskie, które wykonuje on w prywatnym sanktuarium, a potem na ziemiach plemienia Dana, Prawo Mojżeszowe – jak to już powyżej unaoczniono – uznawało za bałwochwalcze. Godne podkreślenia są również materialistyczne motywacje kryjące się za przyjęciem przez niego owych funkcji. Andrew Mayes komentuje ową kwestię następująco:

Jest to czas bałwochwalczego kultu, kiedy Lewita może zostać kupiony, a następnie kupiony jeszcze raz przez wędrujące plemię, które zabija mieszkańców miasta i ustanawia w nim własną świątynię z owym Lewitą jako kapłanem<sup>27</sup>.

Biorąc to wszystko pod uwagę, należy skonkludować, iż opowieść owa uwydatnia także dekonstrukcję systemu wartości w starożytnym Izraelu. Ukazanie owego problemu na przykładzie plemienia Lewitów ma za zadanie unaocnić, iż desakralizacja sfery społecznej objęła wszystkie warstwy społeczne, nawet tę specjalnie poświęconą Bogu.

## 2.2. Akulturacja w odniesieniu do praktyk społecznych

Kwestia ewolucji systemu aksjonormatywnego Izraelitów pod wpływem mechanizmów akulturacyjnych została jeszcze wyraźniej nakreślona w kolejnej opowieści, tworzącej trzecią część Księgi Sędziów. Jej analizę warto rozpocząć od przytoczenia słów Stuarta Lasine'a, zgodnie z którymi sportretowana tam rzeczywistość „nieustannie przeciwstawia się oczekiwaniom czytelnika względem tego, co powinno być właściwe ludowi służącemu Jahwe”<sup>28</sup>. W istocie, tekst ten w o wiele większym stopniu przypomina obecne w Starym Testamencie przekazy poświęcone narodom ościennym bądź ludom zajmującym Ziemię Obiecaną przed

a czemu Dan przebywa na okrętach? Aser pozostaje nad brzegiem morza, mieszkając w swych portach bezpiecznie”. Sdz 5,17.

<sup>25</sup> 1 Krl 12,25–33.

<sup>26</sup> Wj 28,40–43.

<sup>27</sup> Andrew D.H. Mayes, *Deuteronomistic Royal Ideology in Judges 17–21*, *op.cit.*, s. 243.

<sup>28</sup> Stuart Lasine, *Guest and Host in Judges 19: Lot's Hospitality in an Inverted World*, *op.cit.*, s. 50.

przybyciem Izraelitów, niż wizję społeczeństwa kreśloną w Prawie Mojżeszowym. Zawarte w nim obrazy gwałtów, mordów i innych aktów przemocy tworzą wstrząsający portret społeczeństwa pogrążonego w całkowitym chaosie. Poniżej zostanie podjęta próba wykazania, że takie ukształtowanie narracji ma służyć unaocznieniu ścisłego związku między przejmowaniem egzogennych treści kulturowych a cierpieniami stającymi się udziałem narodu wybranego.

Wiele przykazań, które miały wyróżniać Izraelitów od innych ludów, a także zapewniać im pozostawanie w stanie uświęcenia, odnosiło się do sfery seksualnej. Siatka praw i zakazów, jakie w tej materii ustanawia Prawo Mojżeszowe, wyraźnie reguluje kwestię „czystości” stosunków intymnych, a także konsekwencji, jakie miały towarzyszyć złamaniu tejże. Wśród czynów zabronionych znalazły się między innymi: kazirodztwo, sodomia, homoseksualizm, cudzołóstwo i stosunki przedmałżeńskie<sup>29</sup>. Wykaz ów był znacznie obszerniejszy w porównaniu z obyczajami panującymi w okolicznych narodach. Paul Johnson wypowiada się w tej kwestii następująco:

Prawo ugaryckie – odczytane z tabliczek znalezionych w Ras Szamra – zezwalało w niektórych przypadkach na stosunki pozamałżeńskie, cudzołóstwo, sdomię i kazirodztwo. Hetyci dopuszczali niektóre formy sodomii (choć zakazywali kazirodztwa). Egipcjanie uważali współżycie płciowe krewnych za stosunkowo niewielkie przewinienie. Natomiast Izraelici zabraniali wszelkich rozwiązłych form seksu i dysponowali wykazem niedopuszczalnych rodzajów małżeństwa, obejmujących zarówno krewnych, jak i powinowatych<sup>30</sup>.

O wiele większy rygoryzm Prawa Mojżeszowego zaznaczał się także w kwestii kar za złamanie tabu dotyczącego sfery seksualnej. Większość owych wykroczeń miała bezwzględnie pociągać za sobą śmierć winnych<sup>31</sup>. Co więcej, rozpowszechnienie się permissywnego stosunku względem niedozwolonych zachowań seksualnych w ramach całego narodu wybranego, miało skutkować zesłaniem na niego cierpień. Wyraźnie unaocniają to słowa Jahwe z 18 rozdziału Księgi Kapłańskiej:

Tymi wszystkimi rzeczami nie plugawcie się, bo tymi wszystkimi rzeczami plugawiły się narody, które wypędzam przed wami. Także i ziemia stała się nieczysta. Ukaralem ją więc za jej winę, a ziemia wypłula swych mieszkańców. Strzeżcie więc ustaw i wyroków moich, nie czyńcie nic z tych obrzydliwości<sup>32</sup>.

Podobnej treści napomnienia pojawiają się w Starym Testamencie wielokrotnie, co z jednej strony podkreśla znaczenie „czystości seksualnej” dla pozostawania sfery społecznej w stanie uświęcenia, z drugiej zaś – w wielu wypadkach – stanowi świadectwo rozmywania się granic między Izraelem a innymi narodami<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> Kpł 18; 20,10–21; Pwt 22,13–29.

<sup>30</sup> Paul Johnson, *Historia Żydów, op.cit.*, s. 46.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 43.

<sup>32</sup> Kpł 18,24–26.

<sup>33</sup> Zob. na przykład: Ez 22,9–11; Oz 1,2.



Narracja wieńcząca Księgę Sędziów stanowi jedną z najciekawszych egzemplifikacji owego procesu. Rozpoczyna się ona od wzmianki o niewierności<sup>34</sup> żony<sup>35</sup> Lewity, kończy zaś na obrazie legitymizowanego przez starszyznę plemienną przywłaszczenia sobie siłą kobiet na żony. Oba te wydarzenia spaja scena próby homoseksualnego napastowania<sup>36</sup> Lewity, a następnie zbiorowego gwałtu na jego żonie. Takie ukształtowanie fabuły przypomina „synekdochiczny” sposób obrazowania, zastosowany w opowieści analizowanej uprzednio i – podobnie jak w niej – służy unaocznieniu zależności między działaniami jednostkowymi a kondycją całego narodu. Susan Nidith odniosła się do tej kwestii następująco:

Autor owego utworu w piękny literacko sposób ukazuje następstwo zdarzeń: od konfliktu, jaki wyłonił się między mężem i żoną, do mającej silny ładunek symboliczny sceny między tymże mężczyzną a nastawionymi antyspołecznie Izraelitami, co z kolei stanowi zarzewie wielkiej wojny domowej – dezintegracji społeczeństwa izraelskiego jako całości<sup>37</sup>.

Powiązaniu deskralizacji narodu z transmisją egzogennej treści kulturowych – postępującą od poziomu rodziny aż po arenę całego społeczeństwa – towarzyszy w owej opowieści ukazanie negatywnych skutków owego procesu. Elementu tego zabrakło we wcześniejszej narracji, co może skłaniać do wniosku o niesamodzielnosci tejże i konieczności analizowania obu przekazów łącznie.

Choć prawdopodobnie nie wszystkie przejawy łamania Prawa Mojżeszowego w odniesieniu do praktyk seksualnych ukazane w narracji wieńczącej Księgę Sędziów można ujmować jako pochodne akulturacji, to wątpliwości w tym względzie nie pozostawia scena, w której mężczyźni zamieszkujący Gibeę chcą się dopuścić gwałtu na Lewicie. Dowodzi tego między innymi fakt, że homoseksualizm jest ukazywany w tradycji mozaistycznej nie tylko jako zachowanie całkowicie sprzeczne z wolą Jahwe, ale też jako budzące odrazę wynaturzenie. „Nie będziesz obcował z mężczyzną, tak jak się obcuje z kobietą. To jest obrzyd-

<sup>34</sup> Tekst hebrajski nie jest w tym miejscu jednoznaczny. Słowo *zānā*, zastosowane w odniesieniu do relacji między Lewitą i jego żoną, można tłumaczyć zarówno jako: „nie była mu wierna”, jak i „rozgniewała się na niego”, bądź „opuściła go”. Zob.: Karla G. Bohmbach, *Convention/Contravention...*, *op.cit.*, s. 90.

<sup>35</sup> W odniesieniu do owej kobiety w języku hebrajskim użyto słowa *pilegesz*, co wskazuje na to, że była to tak zwana drugorzędna żona. Niekiedy używa się względem niej określenia „konkubina” (zob. na przykład: Andrew Hock-Soong, *Revisiting Judges 17: A Gothic Perspective*, „Journal for the Study of the Old Testament” 2007, nr 2; Suzan Nidith, *The „Sodomite” Theme in Judges 19–20*, *op.cit.*), co jednak zdaje się nie odpowiadać w pełni sensowi przytoczonego tu hebrajskiego wyrażenia. Por.: Andrew D.H. Mayes, *Deuteronomistic Royal Ideology in Judges 17–21*, *op.cit.*, s. 241.

<sup>36</sup> Z tłumaczeniem owego fragmentu, wskazującym na próbę gwałtu homoseksualnego, nie zgadza się Scott Morschauser. Twierdzi on, że żądanie Gibeonitów stanowiło pochodną miejscowych obyczajów, zgodnie z którymi od gospodarza, który przyjął pod swój dach przybyszów, mieszkańcy jego miasta mogli zażądać wydania zakładników. Ci mieli być traktowani z pełnym szacunkiem, a zarazem stanowić gwarancję bezpieczeństwa całej społeczności. Zob.: Scott Morschauser, „Hospitality”, *Hostiles and Hostages: On the Legal Background to Genesis 19. 1–9*, „Journal for the Study of the Old Testament” 2003, nr 27, s. 477–482.

<sup>37</sup> Suzan Nidith, *The „Sodomite” Theme in Judges 19–20*, *op.cit.*, s. 371.

liwość!” – czytamy w Księdze Kapłańskiej (18,22). Mając to na uwadze, Susan Nidith napisała, iż przedstawiona w 19 rozdziale Księgi Sędziów sytuacja „zagrożenia gwałtem homoseksualnym stanowi dobitny symbol akulturacji praktyk, które przez Izraelitów winny być traktowane jako barbarzyńskie”<sup>38</sup>. Sama narracja owej opowieści jest zresztą tak skonstruowana, by podkreślić obcość kulturową zachowania Gibeonitów. Lewita odrzuca bowiem propozycję swego sługi, by zatrzymać się na noc w mieście Jebus, zaś swą decyzję tłumaczy następująco: „Nie skręcajmy do miasta cudzoziemców, nie pochodzących z rodu Izraela, ale idźmy aż do Gibe’a” (19,12). Miejsce, które w jego wyobrażeniu powinno być wolne od jakichkolwiek bezbożnych praktyk, okazało się całkowicie obce ideałom Prawa Mojżeszowego. Tym samym tekst ów wyraźnie wskazuje, że wykreślanie ścisłej linii demarkacyjnej między narodem izraelskim a innymi ludami, straciło swą legitymizację<sup>39</sup>.

Opis oblężenia domu w Gibe’i przypomina pod wieloma względami biblijną opowieść o wydarzeniach poprzedzających zagładę Sodomy<sup>40</sup>. Zbieżności te<sup>41</sup> zauważa wielu badaczy<sup>42</sup>, przy czym zdaniem części z nich<sup>43</sup> służą one wyrazistemu podkreśleniu odstąpienia Izraelitów od tradycji mozaistycznej i internalizacji sprzecznego z nią systemu aksjonormatywnego. Porównania narodu wybranego do Sodomitów występują zresztą w Starym Testamencie kilkakrotnie<sup>44</sup>, a ich funkcją jest zawsze – obok wskazywania na zasięg wpływu egzogennej treści kulturowych – zapowiadanie przyszłych cierpień<sup>45</sup>. Fabuła ostatniej opowieści

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 369. Autorka ta podkreśla, iż w ramach tradycji mozaistycznej gwałtu homoseksualnego nie należy postrzegać jako wymierzonego wyłącznie przeciwko jednostce. Jak pisze: „On zagraża właściwej koncepcji rodziny, a także jej przedłużeniu, jakim jest cała społeczność izraelska”. *Ibidem*.

<sup>39</sup> Warto tu przywołać zapis z *Prorocstwa Ozeasza* 10,9, 10, stanowiący najpewniej nawiązanie do wydarzeń zapisanych w 19 rozdziale *Księgi Sędziów*: „Od dni Gibe’a grzeszysz, Izraelu! Dotąd się nie zmienili – czyż nie dosięgnie wojna przestępców z Gibe’a? Przyjdę, aby im karę wymierzyć; ludy przeciw nim się zbiorą, by ich ukarać za podwójną winę”.

<sup>40</sup> Rdz 19,1–11.

<sup>41</sup> W obu tych przekazach gospodarz przyjmuje nieznanych mu przybyszów. Wkrótce potem jego dom zostaje okrażony przez grupę mężczyzn, chcących dopuścić się na gościach przemocy na tle homoseksualnym. W końcu też, zgodnie z oboma tekstami, złożona im propozycja wydania córek gospodarza, tak, „by zrobili z nimi, co wyda się im słuszne”, zostaje odrzucona.

<sup>42</sup> Zobacz na przykład: Stuart Lasine, *Guest and Host in Judges 19: Lot’s Hospitality in an Inverted World*, *op.cit.*, s. 38–41; Suzan Nidith, *The „Sodomite” Theme in Judges 19–20*, *op.cit.*, s. 375–377; Scott Morschauser, „Hospitality”, *Hostiles and Hostages...*, *op.cit.*, s. 480–482; Marc Brettler, *The Book of Judges: Literature as Politics*, „Journal of Biblical Literature” 1989, nr 108, s. 411.

<sup>43</sup> Spośród autorów prac wymienionych w poprzednim przypisie, stanowisko takie reprezentują Stuart Lasine i Marc Brettler. W odróżnieniu od Susan Nidith uważają oni, iż wydarzenia zapisane w Księdze Sędziów należy ujmować jako wtórne względem wcześniejszej opowieści z Księgi Rodzaju.

<sup>44</sup> Iz 1,10; 3,8, 9; 23,14; Jr 23,14; Lm 4,6; Ez 16,46–58.

<sup>45</sup> Na przykład w Księdze Izajasza 3,8, 9 czytamy: „Zaiste Jeruzalem upada i Juda się wali, bo przeciw Panu są ich słowa i czyny, by oczy Jego chwały obrażać. Stronniczość ich świadczy przeciw nim, jak Sodoma ogłasza swój grzech, nie ukrywają [go]. Biada im, bo sami sobie gotują nieszczęście”.

tworzącej Księgę Sędziów realizuje podobny schemat fabularny, unaoczniając nawarstwianie się przemocy, skutkującej w wybuchu ogólnonarodowej rozpacz. Tym, co odróżnia opowieść o Sodomie od analizowanej tu narracji, jest fakt, że w wypadku tej pierwszej dochodzi do anielskiej interwencji, dzięki której goście zostają ochronieni, a na całe miasto spada kara Boża. Tymczasem według Księgi Sędziów motłochowi zostaje wydana w miejsce Lewity jego żona. Napastnicy znęcają się nad nią całą noc, a rano zostaje ona znaleziona – przypuszczalnie martwa – na progu domu. Następnie Lewita – w geście przypominającym czyn Saula opisany w jedenastym rozdziale 1 Księgi Samuela<sup>46</sup> – rozcina jej ciało na dwanaście kawałków i rozsyła je do wszystkich plemion Izraela. Chce w ten sposób dać świadectwo zbrodni dokonanej w Gibeł i skłonić do podjęcia kroków mających na celu ukaranie winnych. Jednocześnie akt ten – jak zauważa Don Michael Hudson – „zwiastuje i symbolizuje rozczłonkowanie samego Izraela”, które realizuje się w postaci „absurdalnej spirali przemocy”<sup>47</sup>.

U źródeł takiego właśnie rozwoju wydarzeń jest decyzja członków plemienia Beniamina o ochronie winnych przestępstwa popełnionego w Gibeł. Owa wyrażnie przeciwstawiała się zapisowi Prawa Mojżeszowego, zgodnie z którym Izraelici mieli obowiązek zniszczyć miasto, w którym zakorzenieniu uległyby wzorce sprzeczne z wolą Jahwe. „Jeśli okaże się to prawdą – czytamy w Księdze Powtórzonego Prawa (13,15, 16) – że taką obrzydliwość popełniono pośród ciebie, mieszkańców tego miasta wybijesz ostrzem miecza, a samo miasto razem ze zwierzętami obłożysz kłatwą”. Zapis ten miał stać na straży idei uświęcenia narodu wybranego i wyrażnie unaoczniał znaczenie postępowania każdego z jego członków. Wystąpienie przeciwko niemu należy uznać zarówno za przejaw ignorancji wobec tradycji mozaistycznej, jak i pochodną narastającego pluralizmu aksjologicznego. Co więcej, zasadne wydaje się twierdzenie, że stanowi on także świadectwo przedkładania solidarności plemiennej nad narodową<sup>48</sup>. Podobnie zatem jak w opowieści analizowanej uprzednio, akulturacja zostaje tu powiązana z metamorfozami idei tożsamości kulturowej, ujmowanej w kategoriach politycznych.

<sup>46</sup> 1 Sm 11,7. Podobieństwo między oboma wydarzeniami jest różnie interpretowane przez badaczy. Na przykład Susan Nidith traktuje działanie Lewity jako dramatyczny wyraz działania rytualnego, mającego na celu zjednoczenie plemion izraelskich (Susan Nidith, *The „Sodomite” Theme in Judges 19–20*, s. 371). Z kolei Stuart Lasine wskazuje na to, że zależność między oboma tekstami służy uwydatnieniu nieprawości bohatera opowieści wieńczącej Księgę Sędziów, który – w odróżnieniu od Saula – nie działa pod wpływem ducha Bożego, lecz jest kierowany przyływem emocji (Stuart Lasine, *Guest and Host in Judges 19: Lat’s Hospitality in an Inverted World*, *op.cit.*, s. 41–43).

<sup>47</sup> Don Michael Hudson, *Living in a Land of Epithets*, s. 62. Gwałt dość często jest ukazywany w Starym Testamencie jako wstęp do konfliktów w wymiarze ogólnospołecznym. Sytuacja taka ma na przykład miejsce w opowieści o przemocy dokonanej na Dinie przez Sychemę – czyn ten skutkuje nie tylko zabiciem jego sprawcy, ale też wszystkich mężczyzn żyjących w mieście rządzonej przez jego ojca (Rdz 34). Z kolei kazirodczy gwałt dokonany na Tamar uruchamia cały szereg zdarzeń, skutkujący czasowym pozbawieniem władzy królewskiej Dawida przez jego syna Absaloma, a następnie wojną domową w Ziemi Obiecanej (2 Sm 13–19).

<sup>48</sup> Don Michael Hudson, *Living in a Land of Epithets*, *op.cit.*, s. 62.

Wojna domowa między Beniaminitami a innymi plemionami izraelskimi stanowi prawdopodobnie najosobliwszą z walk opisanych w Starym Testamencie. Powodem tego jest nie tylko fakt stanięcia po dwóch stronach frontu Izraelitów – podobne przypadki zostały opisane także w innych księgach biblijnych<sup>49</sup> – ale także to, że Jahwe dwukrotnie wzywa koalicję jedenastu plemion do podjęcia walk, a następnie nie daje jej zwycięstwa. Przeciwnie, starcia te są okupione po ich stronie wielotysięcznymi stratami. W Księdze Sędziów (20,26) czytamy o rozpacz, jak zapanowała w narodzie na wieść o tych wydarzeniach: „Wówczas wszyscy izraelici i cały lud udali się do Betel, gdzie płacząc, trwali przed Panem i dnia tego pościli aż do wieczora, składając ofiary całopalne i ofiary biesiadne przed obliczem Pana”. Tekst nie daje żadnych wskazówek pozwalających wyjaśnić przyczyny poniesienia owych klęsk. Nie mają one także precedensu w starotestamentowej historii wojen uświęconych wolą Bożą. Pomocna w jego analizie może się natomiast okazać perspektywa desakralizacji sfery społecznej. Zgodnie z nią, porażki militarne koalicji stanowiłyby konsekwencję chaosu aksjonormatywnego, który ogarnął całe społeczeństwo izraelskie. Warto przy tym podkreślić, że przyjęcie takiej drogi interpretacyjnej oznacza przeciwstawienie się tym analizom owej opowieści, które traktują ją jako wymierzoną wyłącznie przeciwko plemieniu Beniamina<sup>50</sup>. Argumenty na potwierdzenie słuszności owego sposobu prowadzenia analizy można znaleźć między innymi w dalszej części narracji, ukazującej narastającą spiralę przemocy i cierpień w całym narodzie.

Po dwóch klęskach militarnych Jahwe znów wzywa koalicję jedenastu plemion do wyruszenia do walki, tym razem wyraźnie obiecując dać jej zwycięstwo. Tak się w istocie dzieje, jednakże w swej zapamiętałości Izraelici nie ograniczają się do wygranej na polu bitewnym. Wbrew wyraźnym zapisom Prawa Mojżeszowego<sup>51</sup>, pozbawiają życia niemal wszystkich członków plemienia Beniamina, a wobec zamieszkanego przez nich terenów stosują taktykę spalonej ziemi. Refleksja nad tym faktem zamienia zwycięstwo w kolejny wybuch rozpacz. W Księdze Sędziów (21,2, 3) czytamy:

Udał się więc lud do Betel, gdzie trwał przed Bogiem aż do wieczora, podnosząc lament i zalewając się łzami. Mówili: „Panie, Boże Izraela, dlaczego zdarzyło się to w Izraelu, że dzisiaj ubyło nam jedno pokolenie?”.

Boleść ta nie jest jednak bynajmniej bodźcem do zakończenia łańcucha okrucieństw, ale – wręcz przeciwnie – stanowi wprowadzenie do kolejnych z nich. Izraelici przysięgają nie wydać swych córek za mąż za Beniaminitów, a następnie budują ołtarz w Betel, przy którym zobowiązują się zgładzić tych, którzy nie wzięli udziału w bratobójczej wojnie. Wyrok ten – obejmujący także kobiety i dzieci – zostaje wykonany na mieszkańcach Jebesz-Gilead. Z miasta zostają ocalone

<sup>49</sup> Zob. na przykład: Sdz 12,1–7; 2 Krn 13,3–20; Iz 7,1.

<sup>50</sup> Zob. na przykład: Geoffrey P. Miller, *Verbal Feud in the Hebrew Bible: Judges 3: 12–30 and 19–21*, „Journal of Near Eastern Studies” 1996, nr 2, s. 105–117.

<sup>51</sup> Pwt 2,10–15.

wyłącznie dziewice, które zbiorowość przeznacza na żony dla ocalałych sześciuset Beniamitów. Kobiet tych jest jednak za mało, by zapewnić przedłużenie rodu wszystkim członkom owego plemienia. Beniaminici otrzymują wówczas radę od starszyny, by porwali dla siebie kobiety podczas corocznych uroczystości religijnych odbywających się w Szilo. Tekst lapidarnie informuje o tym, że ci dokonali owego czynu, a następnie wrócili na swe ziemie, gdzie zaczęli odbudowywać struktury plemienne. Stwierdzenie to kończy całą opowieść.

W streszczonej tu, ostatniej jej części pojawia się wiele wątków obrazujących desakralizację sfery społecznej, stanowiących repetycję motywów obecnych w obu analizowanych tu narracjach już wcześniej. Wśród nich można wymienić zwłaszcza: niezgodną z Prawem Mojżeszowym budowę ołtarza, stosowanie przemocy seksualnej wobec kobiet oraz prowadzenie bratobójczych wojen, w wyniku których śmierć ponoszą niewinne osoby. Nagromadzenie owych elementów służy zbudowaniu obrazu całkowitej dezintegracji, jaka stała się udziałem społeczeństwa, które porzuciło wiele aspektów tradycji mozaistycznej, a innymi zaczęło się posługiwać w sposób instrumentalny<sup>52</sup>. Tekst bardzo wyraźnie unaocznia, że nikt i nic w narodzie izraelskim nie stało na straży Prawa. Starszyna plemienia zachęcała do występowania przeciwko niemu, zaś kapłani traktowali religię jako czynnik rozwiązywania bieżących problemów politycznych. Trudno o bardziej dosadne obrazy desakralizacji niż sceny, w których ołtarz służy za miejsce złożenia zobowiązania do dokonania zbrodni, zaś taniec ku czci Jahwe staje się wydarzeniem, podczas którego gwałci się autonomię kobiet. Można zatem skonstatować, że obrazy te mają na celu unaocznienie stanu, w którym *sacrum* uległo metamorfozie w *profanum*, a Boża opieka ustąpiła miejsca festiwalowi przemocy, cierpień i narastającej rozpacz.

### 2.3. Podsumowanie

Zgodnie z ostatnimi wersetami Księgi Sędziów struktury plemienne Beniamitów zostają odbudowane, pamięć o dokonanych zbrodniach zdaje się zanikać, a one same zyskują społeczną i religijną legitymizację starszyny. Zakończenie to stanowi ironiczny kontrapunkt względem wydarzeń opisanych uprzednio. Taki jego charakter podkreślają słowa, które zamykają cały ów utwór: „W owych czasach nie było króla w Izraelu. Każdy czynił to, co było słuszne w jego oczach” (21,25). Sformułowanie to, kilkakrotnie powtórzone w analizowanych tu rozdziałach, jest znakomitym podsumowaniem ich treści. Wskazuje na zachodzenie istotnych zmian w społeczeństwie starożytnego Izraela, zmierzających w kierunku pluralizacji sfery aksjologicznej, permissywizmu moralnego i otwartości na egzogenne treści kulturowe. Jednocześnie odnosi się ono do konsekwencji owych procesów, takich jak: dezintegracja kulturowa i postępująca anarchizacja. Należy przy tym

<sup>52</sup> Zob.: Cheryl J. Exum, *The Centre Cannot Hold: Thematic and Textual Instabilities in Judges*, „The Catholic Biblical Quarterly” 1990, nr 52, s. 410–412.

zauważyć, że zależność między mechanizmami akulturacyjnymi a cierpieniem została oddana w owym utworze nie tylko na płaszczyźnie fabularnej, ale również poprzez dobór adekwatnych – a przy tym też bardzo oryginalnych – środków stylistycznych. Zagadnieniu temu będzie poświęcona kolejna część artykułu.

### 3. ŚRODKI LITERACKIEGO WYRAZU W KSIĘDZE SĘDZIÓW 17–21

W przeprowadzonej powyżej analizie ostatniej części Księgi Sędziów zwrócono już uwagę na pewne, występujące w niej aspekty retoryczne, a także na ich funkcjonalność względem podkreślania negatywnych aspektów akulturacji. Odniesiono się na przykład do kwestii obrazowania synekdochicznego, wyrażającego się w przedstawianiu kondycji całego narodu poprzez losy poszczególnych, należących do niego jednostek i grup. Zauważono także, że szybkie przejście od płaszczyzny mikro- do makrospołecznej ma na celu unaocznienie zależności losu całego społeczeństwa izraelskiego od działań każdego z jego członków. W końcu też wskazano, że nagromadzenie obrazów przemocy służy oddaniu stanu chaosu aksjonormatywnego. Niniejsza część artykułu będzie się koncentrować na analizie innych środków literackiego wyrazu, zastosowanych w pięciu ostatnich rozdziałach Księgi Sędziów: idei anonimowości, konsekwentnym unikaniu ewaluacji zdarzeń, a także estetyce turpizmu. Wszystkie one czynią z owego utworu jeden z najorginalniejszych fragmentów Starego Testamentu, a przy tym są w pełni podporządkowane unaocznieniu dysfunkcyjności procesów akulturacyjnych.

#### 3.1. Anonimowość postaci

Zdecydowana większość postaci nakreślonych na kartach ostatnich pięciu rozdziałów Księgi Sędziów pozostaje bezimienna<sup>53</sup>. Często nawet pomimo znacznej roli, jaką osoby te odgrywają w przebiegu akcji, ich tożsamość pozostaje dookreślona co najwyżej przez przynależność plemienną. Czytelnik dowiaduje się więc na przykład, że kapłanem dla plemienia Dana stał się „pewien młody człowiek w Betlejem judzkim, z pokolenia «Judy»” (17,7), zaś do Gibei przybył ze swą żoną i sługą „pewien mąż, lewita, mieszkający u stóp góry Efraima” (19,1). Taki sposób przedstawiania bohaterów zdecydowanie wyróżnia ów tekst od innych przekazów starotestamentowych. Te bowiem, jak pisze Don Michael Hudson, „kładą znaczny nacisk na kwestię imion i sam akt nazywania. W związku z tym, kiedy czytelnik napotyka anonimowego bohatera, bądź nawet całą narrację z bez-

<sup>53</sup> Jedynie trzy postacie zostały wymienione z imienia: Mikajehu, Gerszom – wnuk Mojżesza i Pinehas – wnuk Aarona. Dwie ostatnie nie są przy tym bynajmniej bohaterami pierwszoplanowymi.

imiennymi postaciami, musi być tym zaskoczony”<sup>54</sup>. Należy też zaznaczyć, że pierwszych szesnaście rozdziałów Księgi Sędziów w pełni wpisuje się w charakterystyczną dla pism hebrajskich praktykę podkreślania znaczenia nazewnictwa, co tym bardziej przekonuje o potrzebie podjęcia refleksji nad odstępami od niej w omawianych tu opowieściach.

Hudson wyszczególnił pięć różnych kontekstów, w których koncept anonimowości ma zastosowanie w pismach starotestamentowych<sup>55</sup>. Trzy z nich nie zostaną tu szerzej omówione, jako że – choć można znaleźć ich egzemplifikacje w ostatniej części Księgi Sędziów – nie mają one związku z omawianą w niniejszym artykule problematyką. Można jedynie wspomnieć, że dotyczą one sytuacji, gdy: postać ma marginalne znaczenie dla przebiegu akcji; autor chce zwrócić uwagę na przebieg wydarzeń, a nie na aktorów w nich partycypujących; a także gdy tekst służy podkreśleniu działań wyłącznie wybranych bohaterów. Czwartym z owych kontekstów jest dążenie do wykazania uniwersalności procesów zachodzących w społeczeństwie. Znakomitym tego przykładem jest ostatnia narracja tworząca Księgę Sędziów, o której Hudson wypowiedział się następująco: „Poprzez uczynienie postaci opowieści anonimowymi, narrator chce podkreślić, że nie opisuje bynajmniej historii jednego Lewity, jednego miasta, bądź też jednego gospodarza, ale odnosi się do całej struktury bezbożnego społeczeństwa”<sup>56</sup>. Bezimiennosc postaci tego utworu współgra z omówionym już powyżej sposobem prowadzenia narracji, w którym jednostki i małe grupy społeczne reprezentują procesy zachodzące w całej zbiorowości. Dzięki obu tym czynnikom zjawiska bałwochwalstwa, nieczystości seksualnej oraz instrumentalnego stosunku do powinności religijnych, nabywają wymiaru uniwersalnego. Co więcej, anonimowość ofiar wydarzeń opisanych w tych opowieściach służy podkreśleniu, że konsekwencją desakralizacji sfery społecznej jest sprowadzenie zagrożenia na wszystkich członków narodu izraelskiego. W świecie bezprzykładnego chaosu, jaki ma wówczas miejsce, każdy może podzielić los żony Lewity, mieszkańców Jabesz-Gilead, bądź kobiet porwanych podczas uroczystości w Szilo.

Strategia bezimienności może też według Hudsona służyć ukazaniu procesu zaniku tożsamości kulturowej. W tym kontekście anonimowość postaci nakreślonych w ostatniej części Księgi Sędziów należałoby uznać za świadectwo porzucenia przez Izraelitów tradycji mozaistycznej, a w dalszej perspektywie – przestoczenia się narodu wybranego w anonimowy tłum, rządzący się sprzecznymi z nią zasadami. Aby lepiej naświetlić ową kwestię, warto dokonać porównania sposobu przedstawiania bohaterów w poprzednich częściach Księgi Sędziów i w tekstach poddawanych analizie obecnie. We wcześniejszych opowieściach

<sup>54</sup> Don Michael Hudson, *Living in a Land of Epithets*, *op.cit.*, s. 57, 58. Zasięg tematyczny niniejszego tekstu nie pozwala na dogłębnierze omówienie problematyki znaczenia imion w Starym Testamencie. W tej kwestii zobacz na przykład: James Barr, *The Symbolism of Names in the Old Testament*, „Bulletin of the John Rylands Library” 1969, nr 52, s. 11–29.

<sup>55</sup> Don Michael Hudson, *Living in a Land of Epithets*, *op.cit.*, s. 59.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 61.

Izraelici pod przywództwem wymienionych z imienia sędziów walczyli z innymi ludami, konsolidując dzięki temu swój naród. W ostatniej narracji, dowodzeni przez bezimiennych wodzów, prowadzą wyniszczającą wojnę domową, będącą pochodną chaosu aksjonormatywnego i w rezultacie ów jedynie pogłębiającą. Jedną z poprzednich opowieści ukazuje postać sędziny, prorokini, a jednocześnie też przywódczyni Debory, która przyczyniła się do zjednoczenia narodu izraelskiego i odniesienia zwycięstwa w walce z wojskiem Jabina<sup>57</sup>. W ostatniej części Księgi Sędziów została natomiast zobrazowana bezimienna kobieta, gwałcona przez anonimowy tłum, a następnie ćwiartowana w akcie symbolizującym dezintegrację całego narodu. Przykłady te można by mnożyć. Już powyżej wskazane wyraźnie jednak unaoczniają, że koncept anonimowości wspiera przekaz fabularny i przyczynia się do oddania stanu dekonstrukcji tożsamości kulturowej. Jego zastosowanie posłużyło unaocznieniu, że Bóg przestał być obecny w swym – dalekim od wypełniania Jego norm – narodzie, a przez to ów został naznaczony piętnem cierpienia i śmierci. Warto w tym kontekście zacytować słowa Brevarda S. Childsa: „Ponieważ imię w myśli hebrajskiej wyraża ludzką tożsamość, pozabawienie kogoś imienia jest równoznaczne z jego unicestwieniem”<sup>58</sup>.

### 3.2. Rezygnacja z ocen opisywanych wydarzeń

Czytelnik przekazów biblijnych nie ma zwykle problemu z rozpoznaniem stosunku autora do opisywanych postaci bądź ich zachowań. Jeśli ów nie jest nakreślony eksplicytnie – poprzez zdania wartościujące, wypowiediane przez trzecioosobowego narratora – można go dociec dzięki umieszczonym w tekście komentarzom bohaterów, czytelnym nawiązaniom do tradycji mozaistycznej, bądź też odwołaniom intertekstualnym. Poprzez taki sposób prowadzenia narracji, znaczna część przekazów starotestamentowych staje się zrozumiała dla każdego czytelnika, posiadając przy tym jawnie dydaktyczny wymiar. Dwie opowieści wieńczące Księgę Sędziów zdecydowanie odstają od tego sposobu obrazowania. Po pierwsze, zawarto w nich szereg wydarzeń wymykających się łatwej analizie, bądź wręcz zaskakujących. Świetnym tego przykładem są dwie dotkliwe porażki armii jedenastu plemion izraelskich, mające miejsce pomimo wezwania ich do walki przez Jahwe<sup>59</sup>. Wydarzenia te niezwykle trudno ująć w kontekście idei wojen uświęconych wolą Bożą<sup>60</sup> i nie posiadają one swego odpowiednika w żadnej z innych ksiąg Starego Testamentu. Po drugie, omawiane tu narracje nie zawierają żadnych komentarzy ewaluatywnych ani też dookreśleń motywacji sportretowanych w nich postaci. W wielu wypadkach skazuje to czytelnika na snucie

<sup>57</sup> Sdz 4 i 5.

<sup>58</sup> Brevard S. Child, *Memory and Tradition in Israel*, SCM Press, London 1962, s. 71. Zob.: Pwt 29,18, 19.

<sup>59</sup> Sdz 20,14–26.

<sup>60</sup> Pwt 20. Zobacz też: 1 Sm 17,45, 47; 2 Krk 13,12.



domysłów w kwestii znaczenia ich działań<sup>61</sup>. Odnosząc się do tekstu 19 rozdziału Księgi Sędziów, Ken Stone napisał: „choć całkowity wydźwięk tej opowieści jest zasadniczo negatywny, na próżno szukać w tekście wyraźnych stwierdzeń stanowiących o tym, kto działa w sposób właściwy, a kto nie, a także podstawy do dokonania takiego osądu”<sup>62</sup>.

Oba przywołane powyżej czynniki sprawiają, że ostatnia część Księgi Sędziów, spotkała się ze znaczną liczbą, często zdecydowanie sprzecznych interpretacji. Bywa ona odczytywana zarówno jako apologia<sup>63</sup>, jak i krytyka systemu patriarchalnego<sup>64</sup>; próba deprecjacji jednego z plemion izraelskich<sup>65</sup> oraz pochodna chęci wykazania nieprawości dokonujących się w całym narodzie wybranym<sup>66</sup>; czarna komedia<sup>67</sup>, a także utwór reprezentujący cechy literatury gotyckiej<sup>68</sup> *etc.* Jedynym elementem tekstowym, który wyznacza pewien kierunek analiz owego fragmentu Starego Testamentu – jakkolwiek w małym stopniu ogranicza różnorodność tychże – są cytowane już powyżej słowa, stanowiące jego ramę kompozycyjną. Wydaje się przy tym, że frazę tę można traktować jako wskazówkę nie tylko przy analizie treści, ale i formy omawianych tu narracji, w tym zwłaszcza faktu niezawarcia w nich jakichkolwiek elementów ocennych.

<sup>61</sup> Kwestię tę bodaj najlepiej ilustruje spór, który toczy się wśród badaczy wokół oceny postawy Lewity z drugiej z analizowanych tu narracji. Spośród powstałych w jego ramach analiz przywołano poniżej dwie, wybrane zarówno ze względu na ich znaczenie dla rozwoju debaty nad ostatnią częścią Księgi Sędziów, jak i z uwagi na ich całkowicie przeciwny charakter. Stuart Lasine w artykule *Guest and Host in Judges 19: Lot's Hospitality in an Inverted World* ujął owego bohatera jako jednostkę tchórzliwą, egoistyczną, a także absurdalnie wręcz okrutną. Argumentował, że ów nie tylko nie poczynił żadnych starań, aby ochronić swą żonę przed atakiem motłochu, ale wręcz wyprowadził ją ku niemu, a kolejnego ranka – jak gdyby niepamiętny całego zajścia – chciał kontynuować podróż. Nieprawdopodobieństwo psychologiczne takiego zachowania skłoniło ponadto Lasine'a do wniosku, że autor tej opowieści zastosował w niej elementy czarnego humoru, mające uwydatnić fakt zakwestionowania fundamentalnych kategorii aksjologicznych w narodzie izraelskim. Zupełnie przeciwną interpretację owej opowieści zaproponował Scott Morschauer („*Hospitality*”, *Hostilities and Hostages: On the Legal Background to Genesis 19.1–9*, *op.cit.*; Zob. też przypis 36). Stwierdził on mianowicie, że wydanie żony Lewity Gibeonitom bynajmniej nie oznaczało przyzwolenia na dopuszczenie na niej gwałtu, lecz wpisywało się w praktykę przekazywania ludności miejscowej zakładników w celu zdobycia od nich gwarancji osobistego bezpieczeństwa. Zgodnie z takim ujęciem Lewita stałby się nie współsprawcą, ale „współofiara” sprzeniewierzenia się lokalnym regułom prawa. Zdaniem Morschauera opowieść ta ma na celu oddanie chaosu aksjonormatywnego, ale przejawy tegoż dostrzega wyłącznie w postawie Gibeonitów.

<sup>62</sup> Ken Stone, *Gender and Homosexuality in Judges 19: Subject-Honor, Object-Shame?*, „*Journal for the Study of the Old Testament*” 1995, nr 67, s. 90.

<sup>63</sup> Cheryl J. Exum, *Fragmented Woman: Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993; Phyllis Trible, *Text of Terror (Overtures to Biblical Theology)*, Fortress Press, Filadelfia 1984; Mieke Bal, *Dealing/With/Women: Daughters in the Book of Judges* [w:] A. Bach (red.), *Women in the Hebrew Bible. A Reader*, Routledge, New York–London 1999, s. 317–334.

<sup>64</sup> Stuart Lasine, *Guest and Host in Judges 19. 1–9*, *op.cit.*

<sup>65</sup> Geoffrey P. Miller, *Verbal Feud in the Hebrew Bible...*, *op.cit.*, s. 105–117.

<sup>66</sup> Don Michael Hudson, *Living in a Land of Epithets...*, *op.cit.*

<sup>67</sup> Stuart Lasine, *Guest and Host in Judges 19. 1–9*, *op.cit.*

<sup>68</sup> Andrew Hock-Soong, *Revisiting Judges 17...*, *op.cit.*

Hipoteza, która zostaje tu postawiona, stanowi, że w opowieściach wieńczących Księgę Sędziów doszło do intencjonalnego zakłócenia jasności przekazu, u którego źródeł była chęć jak najdoskonalszego zilustrowania konsekwencji ukonstytuowania się świata, w którym „każdy czynił to, co było słuszne w jego oczach”. Dzięki nieobecności komentarzy odautorskich, czytelnik tego tekstu nie tylko może się zapoznać z obrazem społeczeństwa w stanie dezintegracji, ale wręcz przenosi się do jego wnętrza. Doświadcza rzeczywistości, w której miejsce jasno ustanowionych kategorii zostało zajęte przez absolutne niedookreślenie, przewidywalność ustąpiła pola przypadkowości, zaś linia demarkacyjna między dobrem a złem uległa zatarciu. Trudności interpretacyjne, jakie stwarza ów tekst, stanowią – zgodnie z proponowanym tu ujęciem – odzwierciedlenie niepewności ontologicznej, jaka zapanowała w narodzie wybranym wskutek selektywnego podejścia jego członków do tradycji mozaistycznej. Konatywnym aspektem takiego sposobu obrazowania jest unaocznienie, że tym, co mogłoby znieść stan chaosu, byłby powrót do ścisłego przestrzegania przymierza z Jahwe. Można zatem skonstatować, że nie tyle pomimo usunięcia elementów ewaluatywnych, ile właśnie ze względu na ich brak, analizowane tu opowieści posiadają charakter dydaktyczny.

### 3.3. Estetyka turpizmu

Ostatnia część Księgi Sędziów jest często określana mianem jednego z najbardziej wstrząsających i najbrutalniejszych fragmentów Starego Testamentu<sup>69</sup>. Z pewnością należy przychylić się do tego stanowiska. Zawarte w niej obrazy przemocy i zbrodni – przywołane w poprzedniej części artykułu w kontekście postępów procesu akulturacji – tworzą rzeczywistość tekstową, która nie może pozostać czytelnika obojętnym. Siłę jej oddziaływania wzmacniają dwa czynniki. Po pierwsze, narracja ostatniej części Księgi Sędziów jest całkowicie beznamietna, zdystansowana, podporządkowana idei sprawozdawczości. Takie jej ukształtowanie przyczynia się do nadania owemu utworowi znacznej dozy wewnętrznego napięcia, a jednocześnie sprawia, że przemoc w nim zobrazowana nabiera charakteru oczywistego i wszechobecnego aspektu rzeczywistości. Po drugie, jak tu już powyżej wskazano, analizowane tu opowieści są pozbawione elementów ocennych. Rozwiązanie takie pozostaje funkcjonalne względem unaocznienia ścisłego związku między brutalnością świata przedstawionego a chaosem aksjonormatywnym, mającym miejsce w narodzie izraelskim<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> Phyllis Trible, *Text of Terror...*, *op.cit.*, s. 65; Cheryl J. Exum, *Fragmented Woman...*, *op.cit.*, s. 171; Ken Stone, *Gender and Homosexuality in Judges 19...*, *op.cit.*, s. 90; Andrew Hock-Soong, *Revisiting Judges 17...*, *op.cit.*, s. 199.

<sup>70</sup> Brutalność świata przedstawionego w ostatniej części Księgi Sędziów spotkała się z różnymi interpretacjami badaczy. Do najsłynniejszych z nich należą w ostatnich latach analizy feministyczne (Phyllis Trible, *Text of Terror...*, *op.cit.*; Cheryl J. Exum, *Fragmented Woman...*, *op.cit.*, Mieke Bal, *Dealing/With/Women...*, *op.cit.*; Elżbieta Adamiak, *Kobiety w Biblii. Stary Testament*, Znak, Kraków 2006, s. 93–95). Te koncentrują się głównie na 19 rozdziale Księgi Sędziów, dążąc do wykazania, że przedstawione w nim wydarzenia stanowią odzwierciedlenie – charakterystycznej

Rozwijając przedstawione powyżej stanowisko, warto zwrócić uwagę na fakt, że przekazy starotestamentowe dość często posługują się brutalnym obrazowaniem, aby wskazać, jakie konsekwencje pociąga za sobą porzucenie tradycji mozaistycznej<sup>71</sup>. Jednym z najsłynniejszych tego przykładów jest 28 rozdział Księgi Powtórzonego Prawa. Zawarte w nim zapowiedzi „przekleństw”, jakie miały spaść na naród wybrany w wypadku odstąpienia jego członków od Prawa Mojżeszowego, przybrały postać szeregu wstrząsających wizji<sup>72</sup>. Wśród nich znalazły się obrazy: matek zjadających własne dzieci z powodu dojmującego głodu, gnijących na polach trupów, ludzi zmagających się z dotkliwymi chorobami *etc.*<sup>73</sup>. Ów spis przekleństw został poprzedzony – skonstruowaną względem niego na zasadzie opozycji – wizją błogosławieństw, mających stanowić konsekwencje stosowania się do tradycji mozaistycznej<sup>74</sup>. Obie części tekstu wprowadzono ponadto komentarzami, eksplicytnie unaoczniającymi sens zarówno turpistycznego, jak i idealistycznego obrazowania, a także petryfikującymi ich dydaktyczny charakter. Sposób prowadzenia dyskursu zastosowany w 28 rozdziale Księgi Powtórzonego Prawa jest typowy dla przekazów starotestamentowych, kreślących konsekwencje łamania Prawa Mojżeszowego. Obok opisu udręk, zwykle występuje w nich bowiem zapowiedź szczęśliwości, która ma znaleźć swą realizację po duchowym odrodzeniu narodu<sup>75</sup>, a także odautorski komentarz, wskazujący na genezę – zaistniałych bądź potencjalnych – cierpień<sup>76</sup>.

Jednym z aspektów wyjątkowości ostatniej części Księgi Sędziów jest to, że bynajmniej nie wpisuje się ona w nakreślony powyżej schemat narracyjny. Estetyka turpizmu nie jest w niej zestawiona z wizją przyszłych błogosławieństw.

---

dla społeczeństwa patriarchalnego – idei niższości kobiety, a także praktyki tłumienia jakichkolwiek prób jej emancypacji. Mankamentem owych analiz wydaje się jednak wycinkowe traktowanie opowieści o gwałcie w Gibeł, to jest nie umieszczenie jej w kontekście innych, ukazanych w ostatniej części Księgi Sędziów przejawów brutalności (por: Andrew Hock-Soong, *Revisiting Judges 17...*, *op.cit.*, s. 201, 202). W kwestii innych interpretacji estetyki brutalizmu charakteryzującej ów tekst zobacz na przykład: Stuart Lasine, *Guest and Host in Judges 19...*, *op.cit.*, s. 43–48; Geoffrey P. Miller, *Verbal Feud in the Hebrew Bible...*, *op.cit.*, s. 109–113; Andrew Hock-Soong, *Revisiting Judges 17...*, *op.cit.*

<sup>71</sup> Zob. na przykład: Kpł 26,14–39; Ez 5,7–17; 24,3–14.

<sup>72</sup> Język, w jakim zostały wyrażone owe przepowiednie, jest pełen określeń denotujących idee fizycznej przemocy (zmiażdżyć, pożyć, gnębić *etc.*), śmierci i zniszczenia (robactwo, ciemność, pył, zarazy, plagi *etc.*), co wzmacnia ich funkcję konatywną.

<sup>73</sup> Stary Testament zawiera wiele narracji unaoczniających ziszczenie się nakreślonych powyżej zapowiedzi. Do najsłynniejszych z nich należy Księga Lamentacji, ukazująca wydarzenia związane z oblężeniem i upadkiem Jerozolimy. Warto tu przywołać choć jej fragment: „Ci, co jadali przysmaki, mdleli na ulicach, a strojni niegdyś w purpurę, obrali leże na gnoju. (...) Pociemniał ich wygląd na węgiel, na ulicy nie można ich poznać, przylgnęła ich skóra do kości, wyschła jak drewno. Szczęśliwsi mieczem zabici niż ci, co pomarli z głodu, którzy ginęli bezsilni z braku płodów pola. Ręce czułych kobiet gotowały swe dzieci: były dla nich pokarmem w czasie klęski Córy mojego ludu” (Lm 4,5, 8–10).

<sup>74</sup> Pwt 28,1–14.

<sup>75</sup> Zob. na przykład: Kpł 26,3–13; Pwt 11,13–15.

<sup>76</sup> Zob. na przykład: Jr 16,1–13; Ml 2,1–9.

Przemoc, niepewność i rozpacz pozostają jedynymi kategoriami, jakie kształtują świat przedstawiony owego tekstu. Ponadto, jeśli nie liczyć frazy stanowiącej jego ramę kompozycyjną, teleologia turpistycznego obrazowania nie została w nim poddana jakiegokolwiek eksplikacji. Jak już jednak wskazano powyżej, taki sposób prowadzenia dyskursu służy jak najdoskonalszemu oddaniu stanu chaosu aksjonormatywnego, a także wskazaniu jego genezy w porzuceniu Prawa Mojżeszowego. Choć w sposób implicytny, tekst ten spełnia zatem podobną rolę, co odautorskie komentarze do turpistycznych opisów i kontrastujących z nimi wizji. Podkreśla on wartość tradycji mozaistycznej, a także unaocznia, iż jedyną szansą na zmianę zaistniałej sytuacji jest „resakralizacja” sfery społecznej.

### 3.4. Podsumowanie

Lektura opowieści wieńczących Księgę Sędziów przywodzi na myśl słowa z proroctwa Izajasza (59,9, 10): „(...) prawo jest od nas dalekie i sprawiedliwość do nas nie dociera. Oczekujemy światła, a oto ciemność, jasnych promieni, a kroczymy w mrokach. Jak niewidomi macamy ścianę i jakby bez oczu idziemy po omacku. Potykamy się w samo południe, jak w nocy, w pełni sił jesteśmy jak gdyby umarli”. Przywołany tu obraz próby przemierzania przestrzeni pogrążonej w całkowitej ciemności stanowi doskonałą ilustrację treści narracji omawianych w niniejszym artykule. Bezimiennosc naszkicowanych w nich postaci unaocznia utratę przez naród izraelski tożsamości kulturowej, a także niezdolność do nadania działaniom jego członków jakiegokolwiek teleologii. Nieobecność elementów ewaluatywnych jest funkcjonalna wobec dążenia do wyeksponowania stanu chaosu aksjonormatywnego, który ogarnął wszystkie warstwy społeczne starożytnego Izraela. Estetyka brutalizmu współdziała z oboma wymienionymi powyżej środkami wyrazu, pogłębiając wizję świata pozbawionego fundamentów, a także wskazując na związane z jego ukonstytuowaniem się zagrożenia natury egzystencjalnej. Podobnie jak zacytowane powyżej słowa z proroctwa Izajasza, narracje wieńczące Księgę Sędziów łączą taki właśnie charakter rzeczywistości z faktem porzucenia przez naród izraelski Prawa Mojżeszowego. Środki literackiego wyrazu, które odgrywają istotną rolę w unaocznieniu negatywnych konsekwencji przejmowania egzogennej treści kulturowych, służą jednocześnie podkreśleniu, że jedyną szansą na zmianę zaistniałego stanu rzeczy jest powrót do ścisłego przestrzegania przymierza zawartego z Jahwe.

#### 4. ZAKOŃCZENIE

Problematyka akulturacji i jej negatywnych konsekwencji dla narodu izraelskiego jest centralnym tematem całej Księgi Sędziów. Zwraca na to uwagę już jej wprowadzająca część. Unaocznia ona, że wbrew otrzymanemu od Boga poleceniu<sup>77</sup>, Izraelici nie wytracili wszystkich ludów zamieszkujących Ziemię Obiecaną, a normy i obyczaje tychże zaczęły stanowić konstytutywny element ich kultury. Czytamy w niej: „Opuścili Boga swoich ojców, Jahwe, który ich wyprowadził z ziemi egipskiej, i poszli za cudzymi bogami, którzy należeli do ludów sąsiednich. Oddawali im pokłon i drażnili Pana” (2,12). Zgodnie z tradycją mozaistyczną, takie postępowanie miało nieść z sobą dramatyczne konsekwencje. Wyłonienie się synkretyzmu religijnego i moralnego permissywizmu – tożsamy *de facto* z zerwaniem ze stanem uświęcenia – wiąże się w niej z odstąpieniem Boga od opieki nad wybranym przez Niego ludem. Wskazują na to też dalsze słowa cytowanego powyżej fragmentu, będące w istocie osnową wszystkich opowieści tworzących Księgę Sędziów:

Wówczas zapłonął gniew Pana przeciwko Izraelitom, tak że wydał ich w ręce ciemieżców, którzy ich złupili, wydał ich na łup nieprzyjaciół, którzy ich otaczali, tak że nie mogli im się oprzeć. We wszystkich poczynaniach ręka Pana była przeciwko nim na ich nieszczęście, jak to Pan przedtem im zapowiedział i jak im poprzysiągł. I tak spadł na nich ucisk ogromy (2,14, 15).

Należy jednak podkreślić, że z wyjątkiem dwóch narracji wieńczących omawiany tu utwór, nakreślenie negatywnych konsekwencji sprzeniewierzenia się Prawu Mojżeszowemu jest jedynie podstawą fabuły tworzących go opowieści. Owa obejmuje zazwyczaj także następujące elementy: nawrócenie się Izraelitów, powołanie przez Jahwe przywódcy wojkowego, pokojowe sprawowanie rządów przez tegoż, a w końcu ponowne odstąpienie narodu wybranego od tradycji mozaistycznej. Powtarzalność elementów narracyjnych sprawia, że przekazy te są zazwyczaj w pełni przewidywalne i w sposób eksplicytny wskazują określoną drogę postępowania jako słuszną. Ostatnia część Księgi Sędziów w żadnej mierze nie wpisuje się w ów schemat fabularny, co jednak nie przeszkadza jej w posiadaniu podobnej funkcji konatywnej. Zamiast skupiać się na drodze do odrodzenia duchowego i związanych z tym błogosławieństwach, ukazuje ona świat będący całkowitą rewersją sfery *sacrum*, zaś w miejsce konstytuującego się pokoju kreślą sytuację permanentnej nieprzewidywalności i wzrastającego zagrożenia. Dzięki takiej konstrukcji fabuły – wspartej unikalnymi w skali innych przekazów starotestamentowych środkami literackiego wyrazu – przekazy te oddziałują na czytelnika w kierunku jak najpełniejszego uświadomienia mu zagrożeń wynikających z porzucenia tożsamości kulturowej opartej na tradycji mozaistycznej. Są one zarówno wstrząsającymi opowieściami o rozprzestrzeniającej się przemocy, jak i głosem rozpaczony za utraconym stanem uświęcenia.

<sup>77</sup> Pwt 20,16–18.

## BIBLIOGRAFIA

- Adamiak Elżbieta, *Kobiety w Biblii. Stary Testament*, Znak, Kraków 2006.
- Bal Mieke, *Dealing/With/Women: Daughters in the Book of Judges* [w:] *Women in the Hebrew Bible: A Reader*, A. Bach (red.), Routledge, New York–London 1999, s. 317–334.
- Barr James, *The Symbolism of Names in the Old Testament*, „Bulletin of the John Rylands Library” 1969, nr 52, s. 11–29.
- Bohmbach Karla G., *Convention/Contravention: The Meaning of Public and Private for the Judges 19 Concubine*, „Journal for the Study of the Old Testament” 1999, nr 83, s. 83–98.
- Brettler Marc, *The Book of Judges: Literature as Politics*, „Journal of Biblical Literature” 1989, nr 108, s. 395–418.
- Child Brevard S., *Memory and Tradition in Israel (Study in Bible Theology)*, SCM Press, London 1962.
- Douglas Mary, *Czystość i zmaza*, PIW, Warszawa 2007.
- Exum Cheryl J., *Fragmented Woman: Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993.
- Exum Cheryl J., *The Centre Cannot Hold: Thematic and Textual Instabilities in Judges*, „The Catholic Biblical Quarterly” 1990, nr 52, s. 410–431.
- Hock-Soong Andrew, *Revisiting Judges 17: A Gothic Perspective*, „Journal for the Study of the Old Testament” 2007, nr 2, s. 199–215.
- Hudson Don Michael, *Living in a Land of Epithets: Anonymity in Judges 19–21*, „Journal for the Study of the Old Testament” 1994, nr 62, s. 49–66.
- Johnson Paul, *Historia Żydów*, tłum. Mieczysław Godyń, Mirosław Wójcik, Aleksander Nelicki, Platan, Kraków 2004.
- Lasine Stuart, *Guest and Host in Judges 19: Lot’s Hospitality in an Inverted World*, „Journal for the Study of the Old Testament” 1984, nr 29, s. 37–59.
- Mayes Andrew D.H., *Deuteronomistic Royal Ideology in Judges 17–21*, „Biblical Interpretation” 2001, nr 3, s. 243–258.
- Miller Geoffrey P., *Verbal Feud in the Hebrew Bible: Judges 3: 12–30 and 19–21*, „Journal of Near Eastern Studies” 1996, nr 2, s. 105–117.
- Morschauser Scott, „Hospitality”, *Hostiles and Hostages: On the Legal Background to Genesis 19. 1–9*, „Journal for the Study of the Old Testament” 2003, nr 27, s. 461–485.
- Nidith Suzan, *The „Sodomite” Theme in Judges 19–20: Family, Community, and Social Disintegration*, „The Catholic Biblical Quarterly” 1982, nr 44, s. 365–378.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań–Warszawa 1980.
- Sokolewicz Zofia, *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, PWN, Warszawa–Poznań 1987.
- Stone Ken, *Gender and Homosexuality in Judges 19: Subject-Honor, Object-Shame?*, „Journal for the Study of the Old Testament” 1995, nr 67, s. 87–107.
- Trible Phyllis, *Text of Terror (Overtures to Biblical Theology)*, Fortress Press, Filadelfia 1984.
- Yee Gale, *Ideological Criticism: Judges 17–21 and the Dismembered Body* [w:] Gale A. Yee (red.), *Judges and Method: New Approaches in Biblical Studies*, Fortress Press, Minneapolis 2007, s. 138–160.